

日本の生命倫理学における人の身体

クリスティアン・シュタイネック

I. 生命倫理学と身体

周知のとおり、バイオエシックス又は生命倫理学では、生命科学が人体を扱うことによって生じる倫理的問題が学問的に検討される。医学で主流となる治療方法が科学的研究を踏まえて成り立つ現代社会では、生命倫理の問題は生命科学の研究の場面に限らず、日常生活の真ん中でも生じるようになった。たとえば、臓器移植やヒト胚性幹細胞研究といった、所謂先端医療科学から発生する問題は社会にこの上ない波紋を起こしたのである。

生命倫理の問題が多義で多様であるのは言うまでもないけれども、医療においてにせよ、生命科学研究においてにせよ、結局の所で生命倫理の問題の原点となるのは、個人の存在から分離不可能な身体の扱いであるといっても過言ではなかろう。つまり、生命科学とそれを土台にする現代医療は、方法論上、人の身体を客観化する。人の身体を自然法則の支配下にある客体として捉え、その諸状態を計量的な方法で分析し、異常があれば機械的、及び化学的又は生物学的な手段や技術により解決しようとするのは、現代医療の基本的在り方であろう。しかし、そこで客体として扱われている人の身体とは、同時に、心情意を持った主体の外的存在者でもある。身体に及ぶ行為は取りも直さず、その身体と不可分な主観にかかわる。だからこそ、一方で、現代医療は例えば手術という、主に機械的な治療行為をもって大勢の人間を助けることができるし、現代社会は医療に大きな希望を抱くことになった。他方で、生命倫理の問題は専門の場面から一般市民の日常生活に迫ってきた。

医療現場で露出する身体の両義性は、日本語で言えば、「身」と「体」とい

う言葉の違いで表現できるだろう。現代日本の哲学者で人間の身体を体系的に考察した一人である市川浩は『「身」の構造』と言う著作で、「身」の意味合いを次のように描いている：

この「身」という言葉は、第一に、われわれが具体的に生きている身体
のダイナミックスをたいへんよく表現している。それから第二に、精神—
物体あるいは精神—身体という二項図式とは異なったカテゴリー化の可能
性を示しているのではないか、そういう可能性をはらんだ言葉として使い
たい …。(37 頁)

市川が述べる「身」に対して、「身体」あるいは「体」は物体と考えられ、
精神また主観と対立させられるのが通例であろう。これらの言葉が表す物体と
しての身体の捉え方はある範囲で妥当であり、必要不可欠でもある。養老孟司
氏の鮮やかな言葉を借りて言えば次のようになる、

犬も歩けば、棒に当たる。人も同じである。そのときには、犬も人も棒も
物体として考えられている。物体でなければ、棒には当たらない。幽霊な
ら、たぶん棒を通り抜ける。(『日本人の身体観の歴史』、法蔵館 1996、26
頁)

このように、人間の身体の両義性は医学又は医療倫理・生命倫理の特別な問
題ではなく、日常生活の普通の現象である。ただ、人が医療の対象になるとき、
身体の両義性があまりにも表出し、痛切な問題に成ることがある。だからこそ、
身体の問題を考える場合、人が生命倫理からあれこれヒントが得られると期待
するのも当然であろう。

しかしながら、考察の結果の一つを先に述べると、今日までの生命倫理学で
は、洋の東西を問わず、身体の問題があまり考えられて来なかった。つまり、
生命倫理学者の大多数は、客観的な身体概念を大前提にして議論を進めてき
たし、議論を進めている。この意外な事実を理解するために、まず生命倫理学
の日本における歴史に軽く触れてみたい。

Ⅱ．日本の生命倫理学の誕生と発展

日本の生命倫理学が遅れているというイメージがある。確かに一つの専門領域としての生命倫理学の発展は、米国に比べて十年ぐらいの遅れがある。しかしバイオエシックスあるいは生命倫理学という専門領域が設立される以前にも、日本では既に生命倫理をめぐる議論が賑やかに成されていた。高橋隆雄氏が指摘しているように、1960年代に法学者の間でインフォームド・コンセントのコンセプトを初め、生命倫理をめぐる幾つかの問題が討論されており、1969年には日本医事法学会が設立された¹。1971年には説明と同意の原理が初めて判決の基礎とされた²。そして生命倫理の議論は法学や司法判断の範囲を越えていった。例えば、森岡正博氏は『生命学に何ができるか』（勁草書房 2001）で1972年の優勢保護法の改正論争を、生命倫理の議論として重視して詳しく叙述している（131～192頁参照）。つまり、生命倫理を米国の“bioethics”（バイオエシックス）と同一視しないかぎり、その伝統を日本でも1960年代まで遡ることができる。

しかし、一つの専門領域としての生命倫理学の誕生は米国からの刺激を待たなければならなかった。土屋貴志氏は、生命倫理が大学の科目に成った事情を次のように語っている：

上智大学は、同じイエズス会系の姉妹校であるジョージタウン大学の影響を受けて、七五年頃から生命科学研究所の設立と生物化学専攻の新大学院設置を準備していたが、新大学院のカリキュラムに盛り込んだ「バイオエシックス」と言う科目名を文部省がカタカナ書きゆえに認めなかった…。「生命倫理」は七七年に文部省に正式に科目名として承認され、翌七八年四月一日から開講された。³

¹ Takahashi, Takao. Introduction. A Short History of Bioethics in Japan. In: *Taking life and death seriously : Bioethics from Japan*, ed. Takao Takahashi, Amsterdam, Boston: Elsevier, 2005, p. 4. 特に唄孝一の著作が重要な役割を果たした。

² 金川琢雄著「インフォームド・コンセント：法と判例からの検証」『生命倫理学討議：医学、医療になにが問われているか』山有史編、日本評論社、1998、58頁参照。

³ 「“bioethics”から“生命倫理学”へ」加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』、世界思想社1998、19頁。

したがって、生命倫理をめぐる日本に於ける最初の議論は法学者の間で行われたにもかかわらず、大学の専門科目としての「生命倫理学」は生命科学の文脈で誕生したのである。この事実は生命倫理学の身体観に大きな影響を与えたと思われる。生命科学者にとっては、人の身体を物体として考えるのが方法論上の前提であって、それはあまりにも自然なことである。一方、市川浩氏が分析を試みたような「身」のコンセプトは曖昧な思想として軽視され兼ねない。1980年代以降徐々に出版されてきた生命倫理学関連の文献を見れば、中で自然科学的な身体観が常識として働いているものが圧倒的多数を占めている。人の身体とは何かと問われることもほとんどない。

ゆえに、身体の両義性も視野に入っていない。人の身体がものとしてしか考えられていない。例えば、なぜ医学治療の前提として患者の同意が必要なのかということが問題になると、それはその身体というものが患者のものだからだ、という風に説得する。先にも引用した『生命倫理学を学ぶ人のために』という入門書のなかの「インフォームド・コンセント～概念の説明」と言う論文で、江口聡氏はこう書いている：

…倫理学者から見た場合、なぜ患者・被験者のインフォームド・コンセントが必要なのか。これに対する一番簡単な答えは、次のようなものだろう。実験や治療には、身体を切り裂いたり薬物を投与したりすることが含まれており、その行為だけを取り出せばまぎれもない「暴行」であり、本来は法律にも道徳にも反する行為だ。医療従事者が罰せられないのは、そうされることに患者・被験者本人があらかじめ同意していることにより違法ではない（法的な言い方をすれば「違法性が阻却される」）からだ、というものである。また、私たちは自分の身体に関する自己決定の権利を持っているのだ、という言い方もできる。私たちは自分の身体は自分のものと考えている。自分のものであれば、基本的に自分の好きなようにする権利があるはずだ。（33頁）

もう一例を加えておくと、徳島大学の栗屋剛氏が『「現代的人体所有権」の研究序説』（2001）で、まったく同じ見方をとる。つまり、「人体そのもの」を

「権利の主体」または人格から分別し、身体を個人の所有として考えようとしている。理由付けは「私の身体は私のもの」ということになる（27～28頁参照）。

この二例で見られるように、生命倫理学の主流において人の身体の在り方が問われていない。人の主体性及び人格から分離した物体としての身体が、常識として、議論の前提に置かれている。それに対して、生命倫理学で人の身体を積極的に考察してきたのは、いわゆる少数派あるいは異端派であったといつてよかろう。以下ではその少数派から幾つかの例を挙げながら、議論を進めてゆきたい。

Ⅲ. 脳死、昏睡状態と人の身体

1980年代の日本において、生命倫理学が徐々に発展しながら、いわゆる脳死問題が大きな話題になってきた。中島みちの『見えない死』が1985年に出版されて多くの人々の関心を奪い、次の年には立花隆の『脳死』が注目されることになった。1968年の日本で初めての心臓移植に当たって発生した和田事件により、日本社会が脳死患者からの臓器提供に関して不安を覚え、脳死の立法化への動きが再浮上したとき反対する声も多かった。和田事件に関して念頭に置くべきことは、そこで問題になっていたのが、脳死した人からの提供ということではなく、心臓の提供者が提供手術の時点でいまだ脳死状態になっていなかったのではないか、といった疑惑だったことである⁴。1990年代の脳死論争では例えば梅原猛氏により「脳死基準は西欧の二元論的考え方の産物であり、日本の文化に合わない」といった意見が発言されてきたが⁵、少なくとも1968年に心臓移植のニュースを耳にした日本人が、移植技術・脳死基準そのものにたいして違和感を覚え、逆にそれらを医療技術の進歩の産物として歓迎したことは確からしい。それは、日本生命倫理学のいわゆる科学主義が、一般社会

⁴ 和田事件の詳細に関しては、小松美彦『脳死・臓器移植の本当の話』（PHP研究所、2004）、220～255頁などを参照。

⁵ 氏の「脳死、ソクラテスの徒は反対する」（『『脳死』と臓器移植』、同氏篇、朝日新聞社1992、207～236頁）などを参照。

にもベースを持っていることを象徴している。

ちなみに、森岡正博氏が指摘したように、「欧米では脳死は人の死として受け容れられているが、日本には独特の死生観があるから脳死をなかなか認められない、という話が広く流通している。しかし、これは非常に疑わしい。欧米での脳死の議論が最近ようやく学際的になってきたおかげで、欧米の一般市民が脳死をすんなりと受け容れているわけではないことが分かってきた」⁶のである。比較できる各国の世論調査が不足しているので、決定的なことは言えないが、おそらく脳死が人の死であるという説に反対する人の割合は洋の東西を問わず20%～30%を占めており、脳死に感情の上で疑問を抱く人の数はこの割合をはるかに越えている（同、41～43頁を参照）。

各国の世論はともかくして、日本の生命倫理学では脳死問題に当たって、人の身体の問題も議論の対象になっていった。先にも引用した森岡正博氏は既に1989年に彼の『脳死の人』で、主流の生命倫理学の還元主義を批判し、和辻哲郎の倫理学に倣って、脳死患者をその人間関係の中で見るべきであるという説を主張した⁷。2001年の『生命学に何ができるか』でもそのテーマを再び取り上げ、脳死の人をめぐる議論を身体の側面に即して展開している。脳死の人との関わり方の問題は紛れもなく、脳死した人の身体との関わり方の問題になるのである。森岡氏は次のように書いている：

なぜ、身体がまだ暖かい脳死の人を前にして、死んだという実感がわかないのかと言え、それはおそらく、脳死の人の暖かい身体と、それを見たり感じたりしている親しい人の心身のあいだに、ある親密な関係性と歴史性がなお強固に成立していて、それが脳死の人をまだ「いのち」あるものとしているからであろう。「いのち」は関係性と歴史性のなかに成立し、そのなかで育まれていくものである。だから、親しい人々にとってまだ「いのち」をもっていると言えるのである。そして、その関係性と歴史性をささえるものとしては、「元気なときの面影」と「あたたかいからだ」

⁶ 『生命学に何ができるか』（前提）、40頁。

⁷ 特に第一章 「脳死は人と人の関わり方である」を参照。『脳死の人～生命学の視点から（決定版）』法蔵館、2000、3～19頁。

が、とても重要になってくる。親しい人にとっては、「元気なときの面影」と「あたたかいからだ」のほうが、その重要性において、「脳内の科学的情報」よりもはるかに勝っている。(14 頁)

ここで述べられている身体の歴史性は、抽象的な哲学思想の産物でもなければ、個人のただの主観的な経験でもない。客観性と主観性を帯びた何よりも人生の事実である。森岡氏が述べているように

…「生きた肉体」というものの価値を、脳死議論では低く見積もりすぎてきたのではないだろうか。なぜなら、われわれは親しい人間たちと、お互いの肉体の接触と感覚刺激の交換を行うことによって、自分自身の身体を形成するからである。(同、72 頁)

この様に形成される身体とは、イメージとしてだけ働くものではなく、肉体、つまり物体として働く身体でもある。ゆえに、身体の歴史性および関係性が、それとして意識されなくても、正常に機能している。そして、人と人の関係は、その身体の間の働きに支えられている、あるいは、ときに大いに左右されている。森岡氏はこの身体の相互関係の無意識的な面を強調する。とくに彼はここで、フランスの現象学者メルロ＝ポンティの「間身体性 *intercorporité*」の概念を導入する (同、73 頁)。「間身体性」の概念はメルロ＝ポンティの著作の中でも必ずしも十分に明確にされていない概念である。ある箇所では、「間身体性」が接触する数人の身体を内在させる大なる身体を指しているように見える⁸。森岡氏も似たような言い方をしている：

したがって、血液が巡っているあたたかい身体というものは、その身体と密接な関わり合いの歴史性をもってきた人間たちにとっては、けっして物体ではなく、自分たちの身体とリアルに響き合うパワーをまだ内在させた存在者なのである。その意味で、目の前にいる脳死の身体は、われわれ

⁸ M. Merleau-Ponty, „Le philosophe et son ombre“, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 213 などを参照。

の身体の一部であるとする言うことができる。(同、72頁)

しかし、メルロ＝ポンティにしても森岡氏にしても、このように言うことにははっきりとした根拠を欠いていると言わねばならない⁹。つまり、森岡氏の生命学的身体論は、身体の歴史性及び関係性を生命倫理学の問題に適用し、問題を明確にしたという大きな価値があると思われるが、にもかかわらず、彼の「間身体性」の概念にはまだ今述べた問題が残っていると言わなければならないのである。

生命倫理学の問題を考えるに当たって、メルロ＝ポンティの「間身体性」の概念を導入したのは森岡正博氏に限らない。例えば、他に、脳死の段階に至っていない昏睡状態の問題を、ケアの実践的な体験をベースにして扱った西村ユミの『語りかける身体』(ゆみる出版、2001)という著作もある。西村氏は、いわゆる植物状態に陥った患者のケアに長らく従事していた看護婦にインタビューを行い、彼女らの語っている経験をメルロ＝ポンティの現象学的概念を使いながら分析している。

西村氏も森岡氏のように「間身体性」を複数の身体の無意識的な統一身体として解釈する。この統一身体は、メルロ＝ポンティの言葉を借りて言えば「主観の観念と対象の観念のこちら側にある、発生段階での私の主観性の事実と対象であり…原初的地層」¹⁰に属しているから、西村は「障害を受けた実存は、この隠れた層に分け入る機会を私たちに与えてくれる」と出張する(同、153頁)。ちなみに、メルロ＝ポンティはこの層をあくまでも原初的なものとして考え、観念・対象への方向性を強調するが、西村は「間身体性」を「主体・客体といった二項対立を越え」た立場とも把握し、西田幾多郎の「純粹経験」をも連想させる解釈を行う。

しかし、この解釈は必ずしも現象、つまりインタビューで知られた看護婦の経験をそのままに反映しているものではない。そこで、すこし詳しく看護婦の語りや、それについての西村氏の分析・解釈を見ていく必要がある。

⁹ 詳細の議論に関しては、小生の *Der Leib in der japanischen Bioethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, pp. 240-245.

¹⁰ 和訳『知覚の現象学』Ⅱ、みすず書房1974、76頁。

西村氏の本で A さんと呼ばれる看護婦は、昏睡状態にいる患者とのコミュニケーションの一因として、視線が絡むことを挙げている。具体的にある患者との関わり合いについては次のように語られている：

やっぱりうまく言えないけど、なんだろう、目を見たらなんとなくこっちの目と視線が合うような気がしてたんですよ。なんとなく視線が。で、目と目が合うっていうのは、やっぱりなんか通じるものがあるって思うけども。…こうある瞬時で、なんかこうやっぱり＜視線がピッと絡む＞みたいなどころはあるような気がする。そういう＜視線が絡む＞みたいなどころがあるような瞬間が瞬間として捉えられる。(同、80～81 頁)

やがて当のガン患者の病状が重くなれば、視線が絡むこともなくなった。A さんは、患者の目を見たら、「泉を覗き込んだときのような感覚、真っ暗でその先に何も無いような気」がしてしまい、「どうも反応がかえってこないよう」に状態が変化したと報告している (88 頁)。患者が「遠のいてしまった」結果、「コミュニケーションがとり難くなった」(90～91 頁) と言うのである。

ここで報告されている事実は、西村氏によって次のように解釈されている。

この経験を伝えるために A さんは、視線が「合う」のではなく、視線が『絡む』と表現した。そして視線を感じられなくなったときには、「私が映っていない」と自分を見失ってしまったかのような表現を、また「底なし沼」「真っ暗」とその目を覗くのをためらいたくなるような表現をしている (153 頁)。

このように A さんの「視線が絡む」ということが、さまざまな感覚を孕んでようやくそれとして表現されるような知覚経験であるとすれば、この経験は私たちの意識にのぼってくる手前の、前意識的な層におけるいとなみと考えるとよいのではないか (154 頁)。

西村氏は繰り返し、「視線が絡む」経験の特徴として、それが前意識的な営みによるものであることを強調している。しかし、このような経験を言語

にすることの難しさは別問題で、Aさんの言葉によると、彼女は自分の経験の根柢に関して戸惑いを感じていたが、「視線が絡む」感覚やその感覚のやがての喪失自体ははっきりと意識したということなのである。

西村氏も認めているように、「間身体性」の成立は二者の間の相互的な働きかけを前提にする：

先に述べたように「視線が絡む」ことが、接触し絡み合っているという感覚的な経験を伴っているとすれば、「私が映っている」という感覚は、まなざし（視線）によって触れているはずの私が、逆に触れられているという「相互反転性」(réversibilité)の事実を示していると考えられよう。つまりこの表現はどちらが見る（触れる）側で見られる（触れられる）側であるかがわからない、あるいは私が触れていると同時に触れられているとも感じていることを意味している。(158頁)

働きかける側が同時に働きかけられる側でもあるということは、相互関係の成立条件であり、背理でも矛盾でもないし、相互に関係する二者の混同にも導かない。

しかし、メルロ＝ポンティの曖昧さに惑わされる西村氏の分析では、両方の立場が不安定になり、他者の体験が結局のところ、大いなる「根源的なひと」(On primordial)の前意識的な経験に還元されてしまう。ところが、このような体験が成り立ったとしても、それは他者の経験にならない。Aさんの言葉から明かになるように、他者の体験の成立条件として、他者からの反応が必要不可欠である。相手の反応によって私の立場も確立されるし、相互の関係が実感としても成り立つ。つまり、Aさんの語る「間身体性」の経験において自他が関わることに於いて、あるいは関わることによって、自他ははっきりと区別されてくる。西村氏の「相手の「目」の中に「私」を見るという表現は、「私」と他者とが未分化な原初的地層における知覚経験を意味している」¹¹という説明は、Aさんの言葉の解釈としては的を外していると言わなければならない。それどころか、西村氏が取り上げているインタビュー資料によれば、真の「間身

¹¹ 『語りかける身体』(前提)、159頁。

体性」は二極性の契機を孕んでおり、単なる一体感とははっきりと区別されるべきであることが明確に示されている。こうして結果として、メルロ＝ポンティの身体現象学の不明確なところを是正する可能性を孕んでいる点で、西村氏の著作には大きな価値があると思われる。

Ⅳ. ヒト胚研究とイメージ及びシンボルとしての身体

「間身体性」の概念によって、人の身体はその積極的な働きかけにおいて捉えられることになる。「間身体性」が成り立っているとき、人と人之间には相互のコミュニケーションが営まれているからである。しかし、日本の生命倫理学の一派が解明した人の身体の意味はそのことに尽きない。特にヒト胚研究の問題を考察することで、ある生命倫理学者はまた、主体性を最低限の仕方でも積極的に表現できない身体の意味を問うことを行っている。

ここで特に注目を値する著作として、村松聡氏の『ヒトはいつ人になるのか』（日本評論社、2001）を取り上げたい。村松氏は伝統的な生命倫理学、とくにいわゆるパーソン論を批判的に吟味した上で、人格の問題を身体から出発して体系的に考察している。「人格は身体である」と題された第二部の第二章では、身体の特徴を次のような、幾つかのレベルで叙述される：「姿、かたち、イメージという体」（161～166頁）、「習慣化した能力としての体」（167～173頁）、「文化としての体」（173～180頁）。題目によって明らかになるように、村松の言う「体」は市川浩の「身」と似たような意味合いをもっている。また、「習慣化した能力としての身体」はメルロ＝ポンティ現象学によるコンセプトであり、森岡正博氏が取り上げている日常生活による身体の形成にも関連する。

ヒト胚研究の問題に直接に関わっているのは特に「姿、かたち、イメージという身体」であるから、ここではそれに集中して議論を進めることにする。

ヒト胚研究の妥当性を論ずる場合、とくに是認する側で、より胚のイメージが使われることが多い。研究に使用される胚が実に数細胞の塊であり、人体の形をもたず、ましてや人間の精神的・感情的能力をもたないことが強調される。中絶問題になると、逆に反対する側が胎児のイメージを使用する。村松氏がこう述べる。

自己意識をもっていなくても胎児は人間の可能性である、と感ずるのは、四肢らしきものをもち、人間のかたち、姿をそこに見るからだ。妊娠中絶を悲惨なものとする訴える効果的な方法は、人間のかたちに近い胎児を子宮から掻き出す瞬間の映像だが、…。(165 頁)

人体の姿として知られるものは常にイメージに繋がる、と村松氏は言う。そしてこの姿・イメージが人格と密接に関係する。逆に言えば、人の姿は普通に形としてではなく、人格の表象として感覚される。

私たちが人の体を見ると、人体として客観的に観察し、眺めているわけではない。「人となり」という言葉がある。この表現を支えている私たちの日常経験は、その人の人となりに結びついている体が、姿、かたち、イメージであって、物理・化学的に理解される体、精巧な機械ではない、と教えてくれる。(161～162 頁)

しかし、ヒト胚の例が物語るように、姿、かたち、イメージを言うだけで十全であるかは必ずしも明確ではない。村松氏自身がヒト胚問題に関してこう述べている：

…ごく初期の胎児やヒトの胚、特に原始条線の現れる以前のヒトの胚については、人間のかたちをもつとはいいがたい。それでは、妊娠初期の胎児もヒト胚も、私たちの身体観とは関係がないのだろうか。話はそう簡単ではない。私たちは、体を複合的に理解しているのであって、イメージや姿、かたちは、その一つに過ぎない。…そして、ヒトの胚も初期の胎児も、臓器やES細胞のような体の部分ではなく、複合的な身体観が反映される体の全体である。(166 頁)

つまり、ヒトの胚は形から見て人間のイメージを喚起しないとしても、ヒトの体の最初期段階であると知識として知られている限り、その扱扱いは人間・人格の概念を巻き込んでくる、と村松氏は考えている。しかし、イメージと知

識が一致しない場合なぜ知識の方が優先するのか、という問いに対する答えははっきりしていない。村松氏はまた、かたち、姿とイメージの概念を平行に並べて使用しているが、それは同義語の列挙でないかぎり、意味上の相互の関係を解明する必要もあろう。

にもかかわらず、村松氏の論文は人の身体の在り方に関して、重要な指摘を与えてくれている。人の身体は積極的な営みの次元で、生理的な地層を越えているというのは、村松氏と同様に森岡正博氏や西村ユミ氏も強調してきたとおりであるが、村松の説はそれに留まらず、身体が感覚の対象としても、つまり、いわゆる消極的な次元でも、形として現れる物体の地層を超越し、どちらかと言えば、姿やイメージとして表出することをその在り方の本質としている、という点を明かにしており、有意義なのである。

V. まとめ

以上では生命倫理の重要な諸問題に即して、日本の生命倫理学者が行ってきた、人の身体に関する理論のいくつかを取り上げ、検討を加えることを行ってきた。以下は小論のまとめとして、取り上げた理論の思想史的系譜に簡単に触れてみたい。

日本思想史の研究においては、多くの場合、少なくとも文化比較というパラダイムが背後に置かれる。日本の生命倫理学についての研究も例外ではない。しかし、そのような文化比較には重要な前提が働く。つまり、比較される文化はそれぞれ、統一された体系として捉えられなければならないのである。この見方では、比較される文化の中の矛盾や葛藤が覆われてしまい、歴史や伝統からの影響が強調されることになる。

しかし、小論で取り上げた、日本の生命倫理学における身体観の研究が物語るように、こういった文化比較のパラダイムには大きな問題がある。まずは、日本の生命倫理学には統一的な身体観はないと言わなければならない。そして、主流を占めていると言える自然科学主義的身体観は、言うまでもなく、日本に独特な伝統の産物などではなく、近代科学を前提にし、地球上の経済先進国が共有する還元的物理主義的世界観に属しているものであると言ってよからう。

さらに、いわゆる少数派の生命倫理学者たちが、脳死問題やヒト胚研究問題に即して、身体が多義性を唱えてきたが、彼らは、主に20世紀の現象学的身体論を受け入れて、身体の歴史性・象徴性の考察を具体例の分析によりながら推進したのである。つまり、この理論も日本独特の伝統と言うより、現代哲学の身体論に基づくものである。ただし、森岡正博氏および西村ユミ氏のメルロ＝ポンティ解釈の中では、いわゆる西田流の思想の影響も感じられる。ただ、西田からの引証が欠けていることもあって、影響の指摘は私の感想レベルのことに止まらざるをえない。いずれにせよ、先述した日本の生命倫理学者の身体をめぐる考察は「日本」という特有の枠を超えた意義を孕んでおり、グローバルな舞台で理解され、受け入れられる性質を持ち合わせている、と言ってもよいように思われる。

<ABSTRACT>

The Human Body in Japanese Bioethics

Christian STEINECK

Bioethics is a cultural discourse on the legitimate treatment of the human body; it is necessitated by the practical coincidence of two seemingly contradictory notions concerning this subject. In short, it is the existential body that posits the norm for treating the physical body - and both perspectives, while legitimized in the act, need to be continually balanced and negotiated. In spite of this constitutive double-entendre, a much more straightforward, materialist notion of the body seems to occupy most of the discursive terrain in Japanese bioethics. A minority of professional bioethicists in Japan employs a more comprehensive understanding of the problem. Merleau-Ponty's phenomenology has been particularly popular with bioethicists who attempt to grasp both the scientific *and* the existential side of such problems as brain death, the persistent vegetative state, or human cloning and human embryo research. However, theoretical elaboration so far did not translate into discursive success. When it comes to questions of life and death, contemporary Japan is largely dominated by the positivistic (materialistic) view of the human body.